COLLANA ERRANZE

IL TRONO VUOTO

Perché il Potere ha Bisogno di Sudditi

Giovanni Martini

Il Trono Vuoto

Perché il Potere ha Bisogno di Sudditi

Collana Erranze · 16 — Giovanni Martini

© 2026 Giovanni Martini — CC BY-NC-SA 4.0

Il testo è stato scritto dall'autore; strumenti di intelligenza artificiale sono stati utilizzati come supporto editoriale (rifinitura linguistica e coerenza del testo).

Sommario

Prologo: I funamboli di Lilliput

Parte Prima: La fame che non sazia
- Il piacere del dominio
- La grammatica del potere e chi la conosce meglio
- L'organizzazione come specchio

Parte Seconda: Senza un solo soldato
- Un diciottenne contro il tiranno
- Il prestito che si rinnova ogni giorno
- La domanda che resta

Parte Terza: Il padrone che non può fare a meno del servo
- Un uomo in una stanza vuota
- Il balcone e la piazza
- La fortezza inutile
- Lo stregone e il capotribù
- Un regno capovolto

Parte Quarta: La fuga dalla libertà
- Il peso di essere liberi
- La solitudine organizzata
- Il pensiero delegato
- Le tre facce del potere
- La fabbrica del consenso

Parte Quinta: Il teatro della lealtà
- La corda dei funamboli
- La messa in scena dell'obbedienza
- L'occhio che non si vede
- Il potere che non comanda più
- Il fruttivendolo di Praga

Parte Sesta: Il trono svuota chi lo occupa
- Una lettera del 1887
- La profezia di Bakunin
- La legge ferrea
- I maiali e i commissari
- Il potere rivela

Epilogo: Smettere di applaudire

Testi di riferimento

Prologo: I funamboli di Lilliput

Alla corte dell'imperatore di Lilliput, racconta Gulliver, le cariche pubbliche non si assegnano per merito né per anzianità. Le danno a chi sa ballare sulla corda. Letteralmente: i candidati si esibiscono su una fune tesa a trenta centimetri da terra, e chi salta più in alto, senza cadere, ottiene il posto. Talvolta gli stessi ministri in carica ricevono l'ordine di esibirsi, per dimostrare all'imperatore di non aver perso la mano; e il tesoriere Flimnap è autorizzato a saltare un pollice più in alto di chiunque altro.

Jonathan Swift scrisse questa scena nel 1726, e la intendeva come satira del parlamento inglese e delle sue beghe di partito. Ma la scena è sopravvissuta alla satira originale, perché descrive qualcosa di più antico e più pervasivo di qualunque corte: il meccanismo con cui il potere seleziona chi gli sta intorno. Non cerca i più capaci. Cerca i più fedeli, i più duttili, i più disposti a eseguire numeri acrobatici su richiesta. La competenza è un accidente, qualcosa che si tollera se non dà fastidio. La lealtà è strutturale: non si aggiunge alla selezione, ne è il criterio portante, quello su cui il sistema si regge indipendentemente da chi, di volta in volta, viene scelto.

Questa osservazione, però, dice ancora troppo poco. Descrive il comportamento di chi vuole il potere, ma lascia nell'ombra qualcosa di più fondamentale: il potere, qualunque esso sia, non esiste da solo.

Il potere, però, ha sempre avuto pronta una propria storia per spiegare perché fosse necessario, e vale la pena ascoltarla prima di smontarla. Tito Livio racconta che nel 494 a.C. i plebei romani, esasperati dai debiti e dal disprezzo dei patrizi, si ritirarono in massa sul Monte Sacro e minacciarono di fondare una città tutta loro. Roma rischiò di spezzarsi in due, e a ricomporla fu un apologo. Menenio Agrippa, mandato a trattare, raccontò ai plebei la storia delle membra del corpo che un giorno si ribellarono allo stomaco, accusato di oziare mentre mani, piedi e denti lavoravano per nutrirlo: smisero di servirlo, e scoprirono che l'intero corpo, stomaco compreso, si indeboliva insieme a loro. La morale era chiara: il senato è lo stomaco, i plebei sono le membra, e senza il centro che redistribuisce anche la periferia muore di fame. I plebei tornarono a Roma. È la confutazione più antica ed elegante della tesi che questo libro sposa, e conviene tenerla a mente proprio perché non è del tutto falsa: le società hanno davvero bisogno di funzioni di coordinamento, e chi le rifiuta in blocco rischia il caos. Ma la favola di Menenio Agrippa compie un

salto che nessuno le chiede di giustificare: dal bisogno di una funzione al bisogno di quella persona, di quella dinastia, di quel trono particolare. Duemila anni dopo, un testo destinato a restare quasi segreto per tre secoli avrebbe fornito la risposta a quel salto.

Nel 1548 un giovane giurista francese di diciotto anni, Étienne de La Boétie, scrisse un testo che avrebbe impiegato quasi trent'anni a circolare e secoli a essere letto come merita. La sua tesi è semplice e devastante: il tiranno non ha forza propria. Non un solo soldato di suo, non una sola prigione che non dipenda dalla collaborazione di qualcuno. Il suo potere non è una sostanza che possiede, è un prestito che i sudditi gli rinnovano ogni giorno. Se smettessero di obbedire, anche solo smettessero, senza combattere, il tiranno cadrebbe da solo.

La domanda che questo libro si pone non è quella abituale. Non è perché i sudditi obbediscono. È la domanda capovolta: perché il tiranno ha bisogno di loro? Che cosa manca al trono, quando è vuoto?

La risposta è duplice, e le due metà si tengono.

Il trono è vuoto, prima di tutto, perché il potere è una relazione, non una sostanza. Non si possiede come un oggetto, non si accumula come denaro: esiste solo nell'atto continuo di essere riconosciuto, temuto, obbedito, adulato. Hegel lo aveva capito nella dialettica tra servo e padrone: il signore ha bisogno del servo non solo per i servizi pratici, ma per il riconoscimento. Senza il servo che lo riconosce come padrone, il padrone è solo un uomo in una stanza vuota. Canetti avrebbe aggiunto che la massa non è il gregge del potente: è il corpo di cui il potente è, al massimo, un organo.

Ma c'è una seconda vacuità, più perturbante. Il trono svuota anche chi lo occupa.

Chi arriva al potere con ideali, programmi, ideologie, tende a perderli nell'atto stesso di esercitarlo. Non sempre per corruzione nel senso volgare del termine. Spesso perché la logica del potere, una volta acquisito, ha una sola priorità: conservarsi. Robert Michels lo chiamò la legge ferrea dell'oligarchia, e la scoprì studiando i partiti socialisti più egualitari d'Europa: anche loro, una volta organizzati, producevano un'élite che proteggeva se stessa. Milovan Djilas lo visse dall'interno, da dirigente del Partito Comunista jugoslavo, prima di finire in prigione per averlo scritto: la rivoluzione aveva prodotto una nuova classe, indistinguibile per privilegi e arroganza da quella che aveva abbattuto. Orwell lo aveva già detto con i maiali della *Fattoria degli animali*, ma con meno speranza.

Il potere, scrisse Lord Acton, tende a corrompere. Il potere assoluto corrompe assolutamente. Robert Caro, che ha dedicato decenni a studiare Lyndon Johnson, preferisce però un'altra formulazione: il potere non corrompe sempre, ma rivela sempre. Toglie le maschere e mostra cosa una persona voleva davvero fin dall'inizio.

Questo libro attraversa le due vacuità del trono: quella strutturale, per cui il potere ha bisogno di sudditi e li sceglie e li plasma secondo la propria logica; e quella corrosiva: il trono non resta mai vuoto a lungo, ma svuota chiunque ci si sieda, lasciandogli col tempo solo la voglia di restarci. Quello che rimane, quando le maschere cadono, è spesso soltanto la volontà di restare sul trono.

La domanda che resta aperta, e che questo libro non chiude, è quella di La Boétie: se il potere esiste solo come prestito quotidiano, chi ha il coraggio di smettere di prestarlo?

Parte Prima: La fame che non sazia

La prima cosa da distinguere, quando si parla di potere, è la più scomoda: non tutti quelli che lo cercano lo fanno per la stessa ragione. C'è chi vuole il potere per fare qualcosa, per cambiare qualcosa, per proteggere qualcuno. E c'è chi lo vuole per averlo. La differenza, in apparenza sottile, produce esiti completamente diversi, e non è difficile da riconoscere nella storia, nelle organizzazioni, nei parlamenti, nelle piccole comunità. Questa parte si occupa dei secondi.

Il piacere del dominio

Il testo più antico e più duro mai scritto su questo tema non discute princìpi: registra un fatto. Nel quinto libro della *Guerra del Peloponneso*, Tucidide racconta che nel 416 a.C. Atene inviò una flotta a Melo, piccola isola che voleva restare neutrale nel conflitto con Sparta, per intimarle la sottomissione. Gli inviati ateniesi rifiutano fin dall'inizio ogni discussione sulla giustizia: «il diritto, nel linguaggio umano, ha valore solo tra forze uguali, mentre i forti fanno ciò che possono e i deboli subiscono ciò che devono». Nessun prestito da revocare, nessuna servitù da denunciare: qui il potere non sembra avere bisogno del consenso di nessuno, solo di navi e opliti in numero sufficiente. Sembra la confutazione più netta della tesi di questo libro.

Ma il dialogo, letto fino in fondo, rivela qualcosa che La Boétie avrebbe riconosciuto. Gli ateniesi non minacciano Melo per capriccio: lo fanno perché temono che la clemenza verso un'isola neutrale venga letta, dal resto del loro impero, decine di città alleate che pagano tributo per paura, come un segno di debolezza capace di aprire la strada alla rivolta generale. La crudeltà verso i deboli, qui, è funzione dell'ansia di mantenere obbedienti i molti: anche l'esibizione più pura di forza bruta nasconde, guardata da vicino, il bisogno strutturale di questo libro, un potere che deve dimostrarsi di continuo per continuare a essere prestato. Melo rifiuta di sottomettersi, viene assediata, cade: gli uomini adulti vengono giustiziati, donne e bambini ridotti in schiavitù. Pochi mesi dopo Atene lancia la spedizione in Sicilia, l'azzardo che segnerà l'inizio della sua rovina, come se la storia avesse voluto scrivere, in appendice al dialogo più cinico che possediamo, una propria versione anticipata della Parte Sesta di questo libro.

Pochi decenni dopo, lo stesso argomento trovò la sua formulazione

filosofica più netta, e insieme la sua confutazione più celebre. All'inizio della *Repubblica*, Platone fa irrompere nel dialogo Trasimaco, un sofista spazientito dalle sottigliezze di Socrate, che butta sul tavolo la tesi degli ateniesi a Melo in forma di teorema: la giustizia non è altro che «l'utile del più forte». Chi governa fa le leggi a proprio vantaggio, le chiama giuste, e i sudditi che le rispettano fanno solo il gioco di chi comanda. Socrate passa il resto del libro a smontarla: mostra che un governante che agisse davvero solo per il proprio utile, come un medico che curasse per arricchirsi invece che per guarire, tradirebbe la funzione stessa del governare, che esiste per chi è governato, non per chi governa. È la prima confutazione filosofica della logica di Melo, e anticipa in nuce l'intera tesi di questo libro: il potere che smette di servire chi lo subisce smette anche di essere, in senso proprio, legittimo.

Aristotele, allievo di Platone ma di temperamento opposto, meno visionario e più tassonomico, prese la stessa distinzione e la trasformò in un sistema. Nella *Politica* classifica sei forme di governo, tre corrette e tre degenerate, e il criterio che le separa non è il numero di chi comanda ma l'interesse che persegue: la monarchia degenera in tirannide, l'aristocrazia in oligarchia, la politia in demagogia, ogni volta che chi detiene il potere smette di perseguire il bene comune e comincia a perseguire il proprio. La distinzione era prescrittiva, il modo in cui le cose avrebbero dovuto essere, ma il criterio che isola, il punto preciso in cui una forma di governo scivola nella propria controparte corrotta senza cambiare nome né apparenza, anticipa di duemilatrecento anni la legge ferrea di Michels: qualunque assetto, per quanto ben intenzionato all'origine, porta dentro di sé la propria possibile degenerazione. Ma il fenomeno che Aristotele descriveva, nel suo nucleo psicologico, è più vecchio di qualunque teoria politica e più ostinato di qualunque riforma istituzionale: ci sono persone per cui comandare è già la ricompensa, indipendentemente da ciò che il comando produce.

Bertrand Russell, in *Il potere: una nuova analisi sociale*, scritto nel 1938 con l'urgenza di chi vedeva i tiranni arrivare per via democratica, propose qualcosa di scomodo: il desiderio di potere è una pulsione primaria della natura umana, non meno reale della fame o del desiderio sessuale. Non una deviazione, non un vizio accidentale. Una forza di base che attraversa la storia delle organizzazioni umane in tutte le sue forme, dal piccolo ufficio al grande Stato. Il problema non è se esista, ma che forma prende e se trova argini.

Russell aveva un predecessore più radicale, anche se lo cita con cautela. Friedrich Nietzsche, in *Al di là del bene e del male* (1886),

rovescia la gerarchia che la biologia del suo tempo dava per scontata: i fisiologi sbagliano, scrive, a porre l'istinto di autoconservazione come pulsione cardinale degli esseri viventi. «La vita stessa è volontà di potenza»: non un bisogno di sopravvivere, ma un'esigenza di scaricare la propria forza, espandersi, superare continuamente se stessi. In *Così parlò Zarathustra* la formula diventa quasi uno slogan: «Dovunque io trovassi un vivente, trovai la volontà di potenza». È una tesi più radicale di quella di Russell: per Russell il desiderio di potere è una pulsione primaria fra le altre, paragonabile alla fame; per Nietzsche è la pulsione di cui tutte le altre, autoconservazione compresa, sono forme derivate. E qui, più che con qualunque altro autore citato in questo libro, la precisione è un dovere: la volontà di potenza nietzschiana non è un manuale di sopraffazione sugli altri. Include l'autosuperamento, la creazione artistica, l'attività del pensiero: è una categoria vitalistica prima ancora che politica.

Va detto con la stessa chiarezza che cosa accadde dopo. Il nazismo fece un uso distorto e strumentale delle teorie di Nietzsche, non una loro applicazione fedele. Il concetto arrivò al grande pubblico non attraverso i testi che il filosofo aveva pubblicato e curato in vita, ma attraverso *La volontà di potenza*, un libro che Nietzsche non scrisse mai come tale: fu assemblato dopo la sua morte dalla sorella Elisabeth Förster-Nietzsche, che selezionò e riordinò appunti sparsi del *Nachlass* per farli combaciare con un'agenda nazionalista e antisemita che il fratello, in vita, aveva esplicitamente disprezzato, al punto da rompere con Wagner anche per questa ragione. Fu quel montaggio postumo e infedele, non il pensiero autentico di Nietzsche, a fornire decenni dopo materiale di propaganda al regime nazista. Vale la pena segnalarlo con chiarezza, perché è di per sé un caso di scuola per questo libro: persino il concetto filosofico più puro della volontà di potenza fu preso in prestito e piegato da una volontà di potere reale, lo stesso meccanismo di cui parlano le pagine seguenti.

La distinzione tra potere come mezzo e potere come fine diventa allora cruciale. Chi cerca il potere per qualcosa di esterno, un progetto, una comunità, un'idea, è misurabile su quell'obiettivo: può sbagliare, può rinunciare, può essere deluso. Chi lo cerca per averlo non conosce saturazione: non esiste, per lui, una soglia oltre la quale sentirsi soddisfatto, perché il potere non è un mezzo verso un fine esterno che si possa dichiarare raggiunto, è il fine stesso, e un fine che coincide con il proprio desiderio non si esaurisce mai. Ogni conferma chiede la successiva. Ogni concessione ottenuta apre il desiderio della prossima. Non è ambizione: è una struttura psicologica in cui il controllo sugli altri è già, di per sé, il premio.

La grammatica del potere e chi la conosce meglio

Il genere a cui Greene appartiene, il manuale spassionato di tecniche per prendere e mantenere il potere, non nasce con lui. Aristotele, nel quinto libro della *Politica*, dedica pagine sorprendentemente pratiche a come un tiranno debba comportarsi per non essere rovesciato: tenere i sudditi poveri e occupati, così che la sopravvivenza quotidiana non lasci tempo per congiurare; seminare diffidenza reciproca fra loro, perché due che non si fidano l'uno dell'altro non complottano insieme; usare informatori ovunque; sorvegliare, soprattutto, chi si distingue per orgoglio o indipendenza di spirito. Racconta un aneddoto che circolava già nella tradizione greca, quello di un tiranno che, interpellato da un altro su come governare al meglio, non rispose a parole: condusse l'araldo che gli era stato mandato in un campo di grano e, camminandoci in mezzo, tagliò via con un bastone tutte le spighe che superavano le altre in altezza. Il messaggio, muto e perfettamente chiaro, era che un buon governo tirannico comincia dall'eliminare chiunque spicchi. Ventitré secoli dopo, Greene avrebbe scritto la stessa cosa in forma di legge numerata.

Nel 1998 Robert Greene pubblicò *Le 48 leggi del potere*, un libro che molti leggevano e pochi citavano, come si fa con i testi che descrivono qualcosa di vero ma scomodo da riconoscere come tale. La formula era semplice: prendere da duemila anni di storia, da Machiavelli a Talleyrand, da Cesare Borgia a Mao, i pattern ricorrenti del comportamento di chi conquista e mantiene il potere, e presentarli come leggi. Non un manuale di etica, non una celebrazione. Una mappa.

La prima legge, la più rivelatrice, dice di non eclissare mai il proprio superiore: non farlo sembrare stupido, non mostrare quanto si è capaci se si rischia di metterlo in ombra. La ragione non è cortesia, ma sopravvivenza: chi detiene potere e si sente minacciato nella propria posizione è più pericoloso di qualsiasi nemico esterno. La settima consiglia di far fare il lavoro agli altri e prendersi il merito. La diciassettesima di tenere gli altri in uno stato di ansia controllata, perché chi non sa cosa aspettarsi dipende da chi regola l'incertezza. Comportamenti che chiunque abbia lavorato in un'organizzazione riconosce, non perché siano descrizioni di mostri, ma perché li ha visti funzionare.

Chi scrive ha visto la diciassettesima legge applicata da vicino, nell'amministrazione pubblica: un politico di un partito che amava presentarsi come sensibile alle istanze sociali distribuiva incarichi ai propri collaboratori ignorando deliberatamente le competenze

istituzionali assegnate a ciascuno, fuori dal perimetro proprio di ognuno, con uno scopo neppure troppo dissimulato: coglierli in fallo, per poterli poi redarguire, talvolta pesantemente, davanti agli altri. Non era disorganizzazione. Era un metodo: tenere i collaboratori in un'ansia costante, incerti su cosa sarebbe stato loro chiesto e su come sarebbe stato giudicato, perché chi non sa mai cosa aspettarsi impara presto a dipendere da chi soltanto può dirglielo. Ed è la stessa logica, vista dal lato di chi tace, che Hans Christian Andersen mise in scena ne *I vestiti nuovi dell'imperatore*: nessun cortigiano osa dire che il sovrano è nudo, non per stupidità ma per calcolo, perché ammetterlo significherebbe dichiararsi indegno della propria carica. Ci vuole un bambino, cioè qualcuno fuori dal sistema di incentivi che tiene tutti gli altri zitti, per dire la cosa più ovvia del mondo.

Ciò che Greene documenta, raccogliendo casi da culture e secoli diversissimi, è che questa grammatica è sorprendentemente stabile. Cambiano i vocabolari, le corti, le tecnologie del controllo: la struttura si ripete. Non si tratta di comportamenti inventati di volta in volta: sono l'espressione coerente di una disposizione psicologica che trova nel potere il suo oggetto naturale.

Agli stessi anni risale, sul versante della psicologia clinica, una scoperta parallela e altrettanto scomoda. Robert Hare aveva sviluppato la *Psychopathy Checklist*, uno strumento per misurare i tratti psicopatici: mancanza di empatia, grandiosità, bugia patologica, manipolazione affascinante, incapacità di sentire rimorso. Lo aveva costruito lavorando con i detenuti nelle prigioni canadesi. Il problema è che, quando lui e Paul Babiak cominciarono ad applicare gli stessi criteri alle organizzazioni aziendali, scoprirono che molti di quegli stessi profili non erano in prigione. Erano in ufficio, spesso ai vertici.

Snakes in Suits (2006) descrive come certi ambienti organizzativi funzionino come serre per alcuni tratti psicopatici: la capacità di decidere senza il peso emotivo che rallenta gli altri, il talento per il fascino selettivo, la disinvoltura nel mentire quando serve, l'assenza di scrupoli nella manipolazione. In contesti che premiano il decisionismo e il carisma, questi tratti vengono letti come qualità di comando. Il profilo è riconoscibile: arriva brillante e affascinante, identifica alleati e ostacoli, costruisce reputazione prendendo il credito dei successi e scaricando la colpa dei fallimenti, poi sparisce prima che il danno diventi evidente. Hare stima intorno all'uno per cento la presenza di psicopatici nella popolazione generale; tra i dirigenti di vertice, alcune ricerche indicano percentuali tra il tre e il quattro, una rappresentazione sproporzionata rispetto al peso di quei tratti nella popolazione generale, non la maggioranza. Il processo con cui le

organizzazioni selezionano chi arriva ai vertici non è neutro rispetto a questi profili: ha una pendenza, cioè una direzione preferenziale, come un piano inclinato che fa scivolare verso l'alto, a parità di altre condizioni, proprio chi possiede quel tipo di disinvoltura.

L'organizzazione come specchio

Tra la psicopatia clinica e il comportamento opportunistico di chiunque gestisca la propria carriera con accortezza c'è uno spazio vasto, abitato in larga misura dal narcisismo. Il narcisista patologico condivide con lo psicopatico la mancanza di empatia e la grandiosità, ma ha una vita emotiva intensa, fatta di orgoglio, indignazione, ferite. Non è freddo: è infiammabile. E trova nel potere la fonte più efficiente di ciò di cui ha bisogno: riconoscimento, ammirazione, conferma continua della propria eccezionalità.

Per il narcisista al potere, un ufficio grande, il silenzio che cade quando entra nella stanza, le persone che aspettano il suo segnale prima di parlare non sono accessori del ruolo. Sono il ruolo. Togliergli non è infastidirlo: è togliergli l'aria. Per questo la ferita narcisistica, il momento in cui l'ammirazione attesa non arriva o viene esplicitamente negata, produce reazioni sproporzionate rispetto all'offesa ricevuta. Non è delusione: è un attacco all'identità.

Chi scrive ricorda un professore universitario, autore di ricerche importanti e insignito di riconoscimenti di rilievo, che visse la mancata riconferma alla guida del proprio dipartimento come un lutto. Fargli notare che avrebbe potuto dedicare il tempo recuperato agli altri incarichi, alla ricerca che lo aveva reso stimato, sembrava un suggerimento ragionevole, quasi un regalo. La sua risposta chiuse la conversazione: «Tu non sai cosa significa avere potere». Non stava difendendo un progetto o una linea di ricerca: stava difendendo l'oggetto in sé, e per quella perdita non esisteva alcun sostituto possibile.

Il guaio, per chi gli sta intorno, emerge dopo la selezione. Le decisioni che servirebbero l'organizzazione ma farebbero sembrare il leader incerto vengono evitate. Le critiche interne vengono punite. Chi dice la verità scomoda viene sostituito con chi dice ciò che si vuole sentire. L'organizzazione comincia a rispecchiare le distorsioni del suo vertice, e quello che sembrava leadership, nella fase di selezione, diventa nel tempo un filtro che espelle competenza e trattiene fedeltà.

Russell aveva visto tutto questo non come patologia individuale ma come problema strutturale: proprio perché il desiderio di potere è

reale e affidabile, le istituzioni che lo limitano non sono un lusso, sono una necessità. Quando quelle istituzioni si indeboliscono, come aveva visto accadere nel 1938, l'anno dell'annessione tedesca dell'Austria e degli accordi di Monaco, quando le democrazie europee scelsero di credere che cedere bastasse a placare un tiranno, il risultato non è la libertà. È il ritorno di ciò che le istituzioni tenevano a bada.

Parte Seconda: Senza un solo soldato

Cambiano i re, cambiano i regimi, cambia il vocabolario con cui il potere si legittima, ma una domanda attraversa i secoli senza esaurirsi: perché la gente obbedisce? Quasi tutta la filosofia politica si è concentrata su questa domanda, e le risposte abbondano: la paura, l'abitudine, il calcolo razionale, il bisogno di sicurezza, l'identificazione con il gruppo. Étienne de La Boétie, nel 1548, pose la stessa domanda e poi, all'improvviso, la capovolse.

Un diciottenne contro il tiranno

La Boétie aveva diciotto anni, forse anche meno, quando scrisse il *Discorso sulla servitù volontaria*: le versioni che circolarono clandestinamente per quasi trent'anni, prima delle stampe del 1574 e del 1576, erano copie di copie, e le date restano incerte. Quello che è certo è che il testo era destinato a rimanere inedito nella sua epoca: era troppo radicale per essere stampato, abbastanza potente da non poter essere ignorato. Gli ugonotti, la minoranza calvinista perseguitata dalla monarchia cattolica francese e decimata nel massacro della notte di San Bartolomeo del 1572, lo trovarono e lo usarono come arma polemica contro quella stessa monarchia, inserendolo nei pamphlet clandestini che giustificavano la resistenza al potere regio. Poi fu dimenticato per secoli, riscoperto nel Novecento, citato da anarchici e pacifisti, e infine riconosciuto per quello che è: uno dei testi politici più acuti e più fastidiosi mai scritti.

Il fastidio viene dalla tesi centrale, formulata con una semplicità che fa quasi male: il tiranno non ha forza propria. Non un solo soldato di suo. Ogni guardia, ogni prigione, ogni corte, ogni esecuzione esiste solo perché qualcuno ha accettato di parteciparvi. Il potere del tiranno non è qualcosa che lui possiede: è qualcosa che gli viene prestato ogni giorno da coloro che lo servono, lo temono, lo adulano, lo obbediscono. Se smettessero, anche solo smettessero, senza rivoluzione, senza armi, senza piano, il tiranno cadrebbe da solo come un albero a cui vengono tolte le radici.

Ciò che La Boétie descriveva non era una strategia politica. Era un'analisi del potere come costruzione collettiva: non una forza autonoma che si impone dall'esterno, ma qualcosa che viene riconfermato ogni mattina, in ogni ufficio, ogni parlamento, ogni caserma, ogni piccola comunità.

Un secolo dopo, un filosofo inglese avrebbe descritto lo stesso meccanismo arrivando alla conclusione opposta. Nel *Leviatano* (1651), Thomas Hobbes immagina gli uomini nello stato di natura, condannati a una guerra di tutti contro tutti in cui la vita è, nella sua formula più citata, «solitaria, povera, sgradevole, brutale e breve». Per uscirne, ciascuno rinuncia al proprio diritto di governarsi e lo trasferisce a un solo uomo o a un'assemblea, che da quel momento parla e agisce a nome di tutti: «Autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini, a condizione che tu ceda il tuo diritto nello stesso modo». È esattamente il meccanismo di La Boétie, la moltitudine che genera il potere trasferendogli il proprio, descritto con la stessa precisione ma letto al contrario: non una vergogna da cui liberarsi, un contratto razionale da onorare, perché l'alternativa è peggiore. Il frontespizio del libro, tra i più celebri della storia della stampa, raffigura il sovrano come un gigante la cui armatura, guardata da vicino, è composta da centinaia di piccole figure umane rivolte verso il suo volto: un'illustrazione quasi letterale del prestito che tiene in piedi il trono, disegnata da chi lo considerava indispensabile invece che revocabile. La Boétie e Hobbes guardano lo stesso meccanismo e vedono l'opposto: una prigione da cui uscire, o l'unico riparo possibile dalla belva che ciascuno di noi è per il proprio vicino.

Il prestito che si rinnova ogni giorno

La Boétie non si limitò a identificare il problema. Si chiese anche perché fosse così stabile, perché la gente continuasse a prestare il proprio potere a chi la opprimeva. La prima risposta è l'abitudine: la prima generazione sotto un tiranno ricorda la libertà e la sente come una perdita; le generazioni successive nascono nella servitù e la vivono come normalità. Quello che all'inizio era sopportato con dolore diventa col tempo invisibile, poi naturale, poi persino desiderabile.

Questo scivolamento ha oggi un nome tecnico, coniato quattro secoli dopo La Boétie ma perfettamente calzante: la finestra di Overton, lo spettro delle posizioni che in un dato momento storico sono considerate politicamente accettabili. La finestra non è fissa: si sposta, e si sposta a piccoli passi, ciascuno dei quali sembra ragionevole se confrontato solo con quello immediatamente precedente. Ciò che ieri era impensabile diventa radicale, poi discutibile, poi accettabile, poi sensato, infine legge, senza che sia mai stato necessario proporlo tutto in una volta. Nessuno accetta la servitù in blocco, il primo giorno: la si accetta un grado alla volta, e ogni grado, preso da solo, sembra un compromesso ragionevole rispetto a quello che lo precede.

Ma La Boétie vide più in fondo. Il tiranno non si regge solo sull'indifferenza della massa: si regge su una catena attiva di complicità. Intorno a lui ci sono sei persone di fiducia che godono dei suoi favori. Sotto quei sei ce ne sono seicento che a loro volta cercano di avvicinarsi al potere. Sotto quei seicento ce ne sono seimila che sperano di ricevere qualcosa in cambio della loro fedeltà. La piramide si estende verso il basso: ogni livello riceve qualcosa dal livello superiore e lo trasmette verso l'alto sotto forma di lealtà, silenzi, servizi, denunce. Non è una folla di vittime passive. È una rete di complici che, ciascuno per le sue ragioni, ha scelto di far parte della struttura.

Questa analisi anticipa di quattro secoli la letteratura sulla banalità del male, sulla collaborazione burocratica con i regimi totalitari, sulle organizzazioni che producono danni sistematici attraverso l'azione coordinata di individui che, presi singolarmente, non si sentirebbero responsabili di niente. Il tiranno non governa da solo: governa attraverso migliaia di persone che, ognuna per la sua piccola parte, tiene in piedi l'edificio.

La domanda che resta

Se il potere del tiranno è un prestito rinnovato ogni giorno, la conseguenza logica è sbalorditiva: basterebbe smettere di obbedire. Non rivoluzione, non violenza, non eroi: basterebbe che la gente smettesse, e il sistema collasserebbe. La Boétie lo scrive con una semplicità quasi provocatoria: «Non voglio che lo spingiate o lo scuotiate; soltanto non sostenetelo più, e lo vedrete, come un grande colosso a cui sia stata sottratta la base, precipitare sotto il proprio peso e spezzarsi». E il programma intero sta in una riga sola: «Siate risoluti a non servire più, ed eccovi liberi».

Tre secoli dopo, un uomo provò a rispondere alla domanda di La Boétie nell'unico modo verificabile: sperimentandola su di sé. Per protestare contro la schiavitù e la guerra degli Stati Uniti contro il Messico, Henry David Thoreau aveva semplicemente smesso di pagare la tassa elettorale, sapendo che il rifiuto lo avrebbe portato in carcere. Nel 1846, dopo sei anni di arretrati, ce lo portò. Ci passò una notte sola, perché qualcuno pagò per lui a sua insaputa, ma bastò per scrivere il saggio che uscì nel 1849 come *Resistenza al governo civile*, e che solo nella raccolta postuma del 1866 avrebbe preso il titolo con cui lo conosciamo, *Disobbedienza civile*: il testo che avrebbe fondato l'intera tradizione della resistenza non violenta, da Gandhi a Martin Luther King. La sua argomentazione centrale è quasi una riformulazione di La Boétie applicata allo Stato moderno: la massa

degli uomini, scrive Thoreau, serve lo Stato «non come uomini, ma come macchine, con i propri corpi», indistinguibili da legno, terra e pietre; pochissimi lo servono anche con la coscienza, e per questo vengono trattati da nemici. È la stessa immagine del prestito di corpi che tiene in piedi il potere, vista però dal lato di chi rifiuta di prestare il proprio.

Thoreau non si fermò alla diagnosi: calcolò l'effetto della resistenza individuale con la precisione di un ingegnere. «Se mille uomini si rifiutassero quest'anno di pagare le tasse», scrisse, «non sarebbe una misura tanto violenta e sanguinosa quanto pagarle e permettere allo Stato di commettere violenza e versare sangue innocente». E poi, con ancora più precisione: bastano dieci uomini onesti, in uno Stato che tollera la schiavitù, disposti a ritirarsi dalla complicità e a farsi rinchiudere in carcere, perché quell'atto valga l'abolizione della schiavitù in America. Non serve la maggioranza che La Boétie immaginava: basta un numero sufficiente di corpi rifiutanti, resi visibili dalla prigione. «Sotto un governo che imprigiona ingiustamente», concluse, «il vero posto per un uomo giusto è anch'esso una prigione».

Lo stesso principio, formulato con la stessa nettezza, si trova duemila anni prima in una civiltà che La Boétie non poteva conoscere. Negli *Analecta*, un discepolo chiede a Confucio che cosa serva per governare bene, e il maestro risponde: cibo a sufficienza, armi a sufficienza, e la fiducia del popolo. Il discepolo insiste: se si dovesse rinunciare a una delle tre, quale per prima? Le armi, risponde Confucio. E se bisognasse rinunciare a un'altra? Il cibo, perché la morte fa parte da sempre della vita degli uomini, ma «senza la fiducia del popolo, uno Stato non può reggersi in piedi» (*Analecta*, XII.7). La fiducia viene prima delle armi e prima del cibo: è la formulazione più antica del principio che regge questo libro, il potere come prestito che dipende, in ultima istanza, da chi lo concede.

Un confuciano di un secolo e mezzo più tardi, Mencio, ne trasse la conseguenza più radicale. Sviluppò l'idea del Mandato del Cielo: un sovrano regna finché governa con virtù, e un tiranno che tradisce quel mandato smette, con ciò stesso, di essere un vero sovrano. Alla domanda se fosse lecito uccidere un tiranno, rispose con una distinzione che è quasi un cavillo giuridico e insieme una sentenza definitiva: non aveva sentito parlare dell'assassinio di un sovrano, aveva sentito parlare dell'esecuzione di un uomo qualunque di nome Zhou. Il tiranno, per il fatto stesso di essere tale, ha già smesso di essere re: ciò che resta da eliminare non è più un sovrano, è solo un uomo.

Eppure non accade, o accade raramente, e quasi mai in modo pacifico. Il perché non accada è la domanda a cui questo libro cerca di rispondere, e non ha una risposta sola. C'è la paura, quella razionale e concreta di chi sa cosa succede a chi smette di obbedire. C'è l'abitudine, che trasforma la servitù in normalità. C'è il calcolo: finché qualcosa arriva lungo la catena della complicità, il costo di rompere la catena supera il beneficio. C'è, più in fondo, qualcosa che Fromm avrebbe descritto ottant'anni dopo come una fuga dalla libertà: il peso di pensare da soli, di decidere da soli, di essere responsabili da soli è per molti più gravoso del peso di obbedire. Il tiranno, da questo punto di vista, non è solo un predatore: è anche un servizio.

Le parti che seguono esplorano ciascuno di questi meccanismi. Ma il punto di La Boétie resta fermo come premessa: senza chi lo sostiene, il trono è vuoto. Non metaforicamente: letteralmente.

Parte Terza: Il padrone che non può fare a meno del servo

La Boétie aveva mostrato che il potere è un prestito. Ma la sua analisi si fermava sulla soglia di una domanda ulteriore: che cosa riceve, esattamente, il potente da chi lo serve? La risposta ovvia, servizi, tasse, soldati, obbedienza, non basta. C'è qualcosa di più intimo che il trono chiede ai sudditi, qualcosa senza cui il potente non è semplicemente più debole: non è nessuno. Questa parte segue tre pensatori molto diversi tra loro, un filosofo tedesco dell'Ottocento, uno scrittore bulgaro-britannico del Novecento e un segretario fiorentino del Cinquecento, che sono arrivati per strade indipendenti alla stessa conclusione: il padrone dipende dal servo più di quanto il servo dipenda dal padrone.

Un uomo in una stanza vuota

Nella *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata nel 1807, Hegel dedica poche pagine a quella che chiama la dialettica tra signore e servo, e quelle poche pagine sono tra le più commentate della filosofia occidentale. La scena è astratta ma si può raccontare come una storia. Due coscienze si incontrano, e ciascuna vuole dall'altra una cosa sola: essere riconosciuta. Non tollerata, non temuta: riconosciuta come una coscienza libera, che vale. Poiché nessuna delle due vuole concedere per prima ciò che pretende per sé, il confronto diventa una lotta, e la lotta arriva fino al rischio della vita. Chi è disposto a morire pur di essere riconosciuto vince e diventa signore. Chi ha paura della morte cede, si sottomette, e diventa servo.

Fin qui, la storia sembra dare ragione al più forte. Ma è adesso che scatta la trappola, ed è per questa trappola che Hegel ci interessa. Il signore voleva il riconoscimento, e lo ottiene: ma lo ottiene da un servo, cioè da qualcuno che lui stesso ha ridotto a cosa, a strumento, a essere inferiore. E il riconoscimento di un inferiore non vale niente. È come farsi applaudire da qualcuno che si è pagato per applaudire: nel momento in cui l'applauso arriva, chi lo riceve sa esattamente quanto costa e quindi quanto vale. Il signore si trova in una posizione assurda: ha vinto tutto e ha in mano una moneta che lui stesso ha svalutato.

Il servo, intanto, fa un percorso opposto. Costretto a lavorare, trasforma il mondo con le proprie mani, e trasformando il mondo scopre di saperlo fare: nella cosa che produce vede la propria capacità

diventata oggetto, indipendente, duratura. Il signore consuma ciò che il servo produce e non impara niente; il servo produce e impara tutto. Alla fine della dialettica le posizioni si sono rovesciate: il signore dipende dal servo per ogni cosa, dal pane al riconoscimento, mentre il servo ha acquisito, attraverso il lavoro e persino attraverso la paura, una consistenza che il signore non avrà mai.

Non serve prendere la scena alla lettera per riconoscerne la verità psicologica. Chiunque abbia osservato da vicino un uomo di potere circondato solo da subordinati ha visto la trappola di Hegel in funzione: più il potente pretende deferenza, meno la deferenza che riceve significa qualcosa. Le persone che potrebbero dargli un riconoscimento autentico, i pari, gli indipendenti, quelli che non hanno niente da chiedergli, sono esattamente le persone che il suo potere allontana o sottomette. Alla fine il padrone è un uomo in una stanza piena di specchi: ovunque si giri vede conferme, e sa che non valgono niente, e ne ha sempre più bisogno.

Platone era arrivato a una diagnosi simile per una strada diversa, senza bisogno della dialettica hegeliana. Nel nono libro della *Repubblica* descrive l'anima tirannica come la più schiava di tutte, non la più libera: dominata dai propri desideri peggiori, il tiranno vive nel terrore costante di essere tradito o avvelenato, non può fidarsi né dei collaboratori né della propria famiglia, ed è circondato solo da adulatori che paga per sentirsi dire ciò che vuole sentire. È, scrive Platone, come un uomo tenuto prigioniero nella propria casa, che non osa uscire liberamente per paura di un attentato. Ventidue secoli prima di Hegel, la stessa intuizione: il potere assoluto non libera chi lo possiede, lo rinchiude.

Il balcone e la piazza

Elias Canetti lavorò a *Massa e potere* per più di trent'anni, e quando il libro uscì, nel 1960, non assomigliava a nessun trattato di scienza politica: niente sistema, niente definizioni preliminari, ma una lunga serie di osservazioni su folle, mute di caccia, riti funebri, imperatori romani, paranoici. Eppure da quel materiale eterogeneo emergono due intuizioni che portano avanti il nostro discorso.

La prima riguarda la massa. Per la teoria politica classica la folla è uno strumento del potente, qualcosa che lui aduna, manipola, scatena. Canetti rovescia il rapporto: la massa è un organismo con leggi proprie, che nasce, cresce, si scarica e muore secondo dinamiche che nessuno comanda davvero. Il potente non la possiede: la abita. Il dittatore che si affaccia sul balcone ha bisogno che la piazza sia piena,

e lo sa. La piazza, invece, non ha bisogno di lui: un altro oratore, un altro idolo, un'altra occasione può riempirla allo stesso modo. Delle due presenze che si fronteggiano in quella scena, quella sostituibile sta sul balcone. Il potente non è la testa del corpo collettivo, come ama credere: ne è un organo, e un organo che il corpo può rigettare.

La seconda intuizione è più cupa. Canetti individua il nucleo elementare del potere nell'esperienza del sopravvissuto: il momento in cui un uomo sta in piedi e gli altri giacciono a terra. Tutte le forme del comando, per lui, discendono da lì, dal trionfo segreto di essere ancora vivo mentre altri non lo sono. Ma questa radice ha un prezzo. Chi fonda il proprio potere sul sopravvivere agli altri deve temere, in ogni istante, che gli altri vogliano sopravvivere a lui. Per questo Canetti dedica pagine memorabili alla paranoia come malattia del potere, fino a leggere le memorie di Daniel Paul Schreber, alto magistrato tedesco, presidente di una corte d'appello sassone, precipitato in una grave psicosi paranoica che lo portò a scrivere uno dei testi clinici più studiati del Novecento, come l'autoritratto involontario di un despota. Il potente vive circondato da coloro di cui ha bisogno e di cui, per la stessa ragione, ha paura. Ogni ordine che impartisce lascia in chi obbedisce quella che Canetti chiama una spina: un residuo di umiliazione che non si scioglie, che si accumula per anni sotto la superficie dell'obbedienza e che aspetta l'occasione per essere restituita. Il tiranno più temuto è anche l'uomo che ha seminato più spine, e in qualche parte di sé lo sa.

La fortezza inutile

Può sembrare strano chiudere questa parte con Machiavelli, l'autore che la tradizione ha trasformato nel sinonimo del cinismo di potere. Ma *Il Principe*, letto senza la leggenda, è tra le analisi più lucide mai scritte della dipendenza del potente, proprio perché è scritto dal punto di vista del potente e nel suo interesse.

Machiavelli lo dice quasi con fastidio, da tecnico che sgombera il campo dalle illusioni confortanti. Le fortezze, per esempio: i principi le costruiscono per proteggersi dai sudditi, e Machiavelli le liquida con una frase che è tutta la nostra tesi in miniatura: «la migliore fortezza che sia è non essere odiato dal popolo». Le mura difendono da un assedio, non dal disamore di chi sta dentro le mura; se il popolo ti odia, nessuna fortezza ti salva, perché ai nemici esterni non mancheranno mai alleati interni. Lo stesso vale per le armi: il principe che si affida a truppe mercenarie o prestate da altri ha comprato la propria rovina a rate, perché quegli uomini non hanno altra ragione di battersi per lui che uno stipendio, e il giorno del pericolo lo stipendio

non basta. Anche il celebre passo sull'essere temuti piuttosto che amati, il più citato e il più mutilato, contiene la stessa avvertenza: temuto sì, conclude Machiavelli, ma mai odiato, perché il principe odiato ha già perso: gli resta solo da scoprire in quale giorno la sconfitta si manifesterà.

E c'è un ultimo capitolo, il ventitreesimo, che anticipa un tema su cui questo libro tornerà: come guardarsi dagli adulatori. Le corti, scrive Machiavelli, ne sono piene, perché gli uomini si compiacciono tanto delle proprie cose che da questa peste si difendono con difficoltà. Il principe deve scegliersi pochi uomini saggi e dare solo a loro la libertà di dirgli la verità, altrimenti finirà circondato da specchi, e prenderà le proprie decisioni sulla base di un mondo che non esiste. Il consigliere fiorentino e il filosofo di Jena, tre secoli di distanza, arrivano allo stesso punto: il potere che sottomette tutti si acceca da solo.

Lo stregone e il capotribù

Machiavelli parla di fortezze, eserciti mercenari, consiglieri fidati: la grammatica pratica del potere principesco. Ma lascia sullo sfondo una domanda più antica di qualunque principato, quella che un funzionario pose un giorno senza sapere di stare ripetendo un classico dell'antropologia politica: nella tribù, comandava il capo o lo stregone? La domanda non ammette una risposta semplice, ed è proprio per questo la domanda giusta.

James Frazer, ne *Il ramo d'oro* (1890), raccolse centinaia di casi in cui la risposta più antica era che i due ruoli non erano nemmeno distinti: il re delle origini era prima di tutto un mago, la cui autorità politica discendeva dalla sua funzione rituale di garantire il raccolto, la pioggia, il ritorno del sole. Frazer partiva da un caso particolare, il sacerdote-re del bosco sacro di Nemi, che deteneva la carica solo finché riusciva a uccidere in duello il proprio predecessore, sapendo di dover essere ucciso a sua volta dal prossimo pretendente. In molte delle società che descrive, quando il re sacro cominciava a invecchiare o a mostrare segni di debolezza, veniva ritualmente eliminato e sostituito, perché un potere fondato sulla vitalità del corpo del sovrano non poteva permettersi un sovrano debole. È la tesi di questo libro, il trono che svuota chi lo occupa, nella sua forma più letterale possibile: non un logoramento psicologico ma una condanna scritta nel ruolo stesso.

Dove i due ruoli si separarono, la dipendenza non scomparve: cambiò semplicemente direzione. Max Weber distingueva la dominazione ierocratica, fondata sul controllo dei beni di salvezza, dalla

dominazione politica in senso stretto, e mostrava che la seconda ha bisogno della prima per trasformarsi da semplice coercizione in autorità legittima. Il capotribù può avere la lancia più affilata e i guerrieri più numerosi; senza lo stregone che dichiara la sua causa favorita dagli spiriti, resta un uomo che minaccia, non un uomo a cui si deve obbedienza.

L'Europa medievale mise in scena questa dipendenza con una chiarezza che nessun trattato avrebbe potuto eguagliare. Nel 1077 l'imperatore Enrico IV, scomunicato da papa Gregorio VII nel pieno della lotta per le investiture, si presentò al castello di Canossa e vi restò tre giorni, in ginocchio nella neve, a piedi nudi, in attesa che il papa acconsentisse a riceverlo. Non lo fece per devozione: lo fece perché la scomunica aveva sciolto i suoi stessi vassalli dal giuramento di fedeltà, ed erano pronti a deporlo. L'imperatore più potente d'Occidente, con eserciti che il papa non possedeva, dovette inginocchiarsi davanti a un uomo il cui unico potere era un sigillo di legittimità che nessun esercito può fabbricare da sé. "Andare a Canossa" è rimasto proverbiale proprio per questo: la prova che la forza, da sola, non basta a farsi obbedire.

Nel secolo scorso Antonio Gramsci diede a questa dipendenza il suo nome più moderno e più laico: egemonia. Un potere che dovesse ricorrere sempre e solo alla coercizione, scriveva dal carcere fascista, sarebbe un potere fragile e costoso; il dominio stabile è quello che si è fatto accettare come senso comune, naturale, indiscutibile, attraverso la scuola, la cultura, i mezzi di comunicazione, in una parola attraverso gli intellettuali, che Gramsci vedeva come gli eredi laici della funzione un tempo svolta dal clero. Lo stregone non è scomparso: ha cambiato vestito, e oggi si chiama opinione pubblica, o algoritmo, o semplicemente ciò che a tutti sembra ovvio.

Un regno capovolto

Lo stregone, si è visto, di solito consacra il potere del capo. C'è però una tradizione religiosa che non si accontenta di consacrarlo: prova a rovesciarlo dall'interno, ed è una voce più antica di quasi tutte quelle ascoltate finora. Vale la pena leggerla come si è letto il resto: come un testo sul potere. I Vangeli parlano di potere continuamente, fin dall'inizio: la seconda cosa che accade a Gesù dopo il battesimo, prima ancora che cominci a predicare, è un colloquio sul potere. Nel deserto, racconta Luca, il diavolo gli mostra in un istante tutti i regni della terra e glieli offre, con una motivazione che merita di essere ascoltata alla lettera: «a me è stata consegnata, e io la do a chi voglio». Il potere mondano, in bocca al diavolo, non è una forza originaria: è merce di

seconda mano, qualcosa che è stato consegnato e che si può girare. Millecinquecento anni prima di La Boétie, il testo fondativo dell'Occidente cristiano fa dire al tentatore che il potere dei regni è un prestito, e fa consistere la tentazione precisamente nell'accettarlo.

La scena più esplicita viene più avanti, e nasce, il dettaglio è delizioso, da una manovra di corte. Giacomo e Giovanni, due dei dodici, si avvicinano al maestro per chiedergli i posti alla sua destra e alla sua sinistra «nella sua gloria»: i funamboli di Lilliput esistevano già, e non risparmiavano nemmeno quel gruppetto. La risposta è il rovesciamento più netto che la letteratura antica conosca: quelli che sono considerati i capi delle nazioni le dominano, «tra voi però non è così»; chi vuole diventare grande «sarà vostro servitore», e il primo sarà schiavo di tutti. Non è un'esortazione alla mitezza: è il rifiuto del gioco descritto in questa parte. Se il padrone è prigioniero del riconoscimento che estorce, l'unica mossa vincente è non sedersi al tavolo; e la lavanda dei piedi, il maestro che si inginocchia a fare il lavoro dello schiavo davanti ai discepoli scandalizzati, è lo stesso rovesciamento eseguito coi gesti invece che con le parole.

Poi, alla fine, i Vangeli offrono anche il ritratto di potere più moderno di tutto il libro: Pilato. Un governatore con l'intero apparato dell'impero alle spalle, convinto, e lo dice più volte, dell'innocenza dell'imputato, che finisce per condannarlo perché la folla urla e lui non può permettersi il tumulto. È il balcone di Canetti in versione giudiziaria: l'uomo formalmente onnipotente che obbedisce alla piazza. E quando Pilato rivendica il proprio potere di crocifiggere o liberare, si sente rispondere: «Non avresti alcun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto». Anche qui, come nel deserto: il potere non è mai di chi lo esercita. I soldati, senza saperlo, metteranno in scena la stessa verità per scherno: corona di spine, mantello di porpora, un re da burla. Una parodia di intronizzazione che è, a suo modo, la tesi di questo libro rappresentata dal vivo: il trono esibito come costume di scena.

Bisogna aggiungere, per onestà, la coda della storia. La tradizione nata da questo rovesciamento, appena arrivata al potere con Costantino, si comportò come qualunque altra istituzione umana: troni, corti, fortezze, la stessa capacità di piegare nella neve un imperatore che si è appena vista a Canossa, e i papi dell'Inquisizione contro cui, si vedrà, Acton scrisse la sua lettera più famosa. Il che non toglie forza al testo: la conferma. Nemmeno la tradizione che aveva scritto il rovesciamento nel proprio documento fondativo è riuscita a sottrarsi alla logica che quel documento denunciava. Cinque voci, dunque, e una conclusione condivisa: il potere non è mai proprietà di chi lo

detiene. Il signore mendica dal servo un riconoscimento che il proprio dominio ha reso senza valore, il dittatore sul balcone dipende dalla piazza che crede di comandare, il principe scopre che nessuna fortezza sostituisce il consenso, il capotribù ha bisogno dello stregone per trasformare la lancia in autorità, e perfino il governatore romano condanna contro il proprio giudizio, per paura di chi sta in basso. Resta però da capire la metà mancante del quadro: perché i servi esistono.

Parte Quarta: La fuga dalla libertà

Fin qui abbiamo guardato il trono. Adesso bisogna guardare dall'altra parte, verso chi lo tiene in piedi. La Boétie aveva lasciato aperta la domanda più difficile: se bastasse smettere di obbedire, perché non si smette? Paura, abitudine, calcolo: le prime risposte le abbiamo già incontrate. Ma sotto di esse lavora un meccanismo più profondo e meno confessabile, che il Novecento, il secolo che ha visto interi popoli consegnarsi con entusiasmo ai propri tiranni, è stato costretto a studiare da vicino. La libertà, per molti e in molte circostanze, non è il bene prezioso che si difende, ma un peso di cui liberarsi.

Il peso di essere liberi

Erich Fromm scrisse *Fuga dalla libertà* nel 1941, in America, da esule. Era nato a Francoforte, si era formato tra psicoanalisi e sociologia, e aveva visto da vicino la cosa che il libro cerca di spiegare: milioni di tedeschi che non avevano subito il nazismo, lo avevano abbracciato. Le spiegazioni correnti, il terrore, la propaganda, la crisi economica, gli sembravano vere ma insufficienti. Il terrore spiega l'obbedienza, non l'entusiasmo. Doveva esserci qualcosa, nella struttura psicologica dell'uomo moderno, che rendeva la resa non solo possibile ma desiderabile.

La sua risposta parte da una distinzione che sembra un gioco di parole e non lo è: la libertà *da* non coincide con la libertà *di*. L'uomo medievale era vincolato a un posto, un mestiere, una corporazione, una fede: non poteva quasi niente, ma era collocato, sapeva chi era e a che cosa apparteneva. La modernità ha sciolto quei vincoli uno per uno, e ogni scioglimento è stato una conquista. Ma l'individuo che ne è uscito, libero da tutto, si è trovato anche solo: un punto minuscolo davanti al mercato, alla metropoli, a forze enormi e anonime che non lo conoscono. La libertà conquistata gli consegna un compito che nessuno gli aveva chiesto se si sentiva in grado di sostenere: decidere da solo, sbagliare da solo, essere responsabile da solo di una vita che non ha più un copione.

È qui che la fuga comincia. Fromm ne descrive tre vie. La più radicale è l'autoritarismo, che lui legge come una simbiosi: il desiderio di dissolversi in un potere più grande, di cedergli la propria volontà in cambio di protezione e appartenenza, e insieme, ed è il dettaglio cruciale, il desiderio di dominare chi sta più in basso. Il carattere autoritario non ama l'autorità: ama la forza in quanto tale, e disprezza

la debolezza in quanto tale, a partire dalla propria. La seconda via è la distruttività: se il mondo mi schiaccia, posso provare a distruggerne un pezzo. La terza è la più diffusa e la più invisibile: il conformismo dell'automa, diventare esattamente ciò che gli altri si aspettano, adottare pensieri, gusti e desideri preconfezionati fino a non ricordare più quali fossero i propri, ammesso che ci siano mai stati. È la stessa figura umana che Aldous Huxley aveva immaginato pochi anni prima, nel *Mondo nuovo*: cittadini condizionati fin dall'infanzia a desiderare esattamente ciò che il sistema ha bisogno che desiderino, felici della propria condizione perché non hanno mai conosciuto, né sentito la mancanza, di un pensiero che fosse davvero il proprio.

In tutte e tre le vie il risultato è lo stesso: il peso della libertà passa a qualcun altro. E qui la domanda di La Boétie trova una parte della sua risposta. Il tiranno non offre solo minacce: offre un servizio. Solleva dal dovere di pensare, decidere, rispondere. Chi accetta il servizio non vive l'obbedienza come una rinuncia: la vive come un sollievo.

La solitudine organizzata

Dieci anni dopo Fromm, Hannah Arendt pubblicò *Le origini del totalitarismo*, e spostò l'analisi dalla psicologia alla storia. Il totalitarismo, per lei, non è semplicemente una tirannide più grande, ma una cosa nuova nella storia. Il tiranno classico vuole obbedienza e si accontenta; il movimento totalitario vuole l'uomo intero, la sua adesione, la sua identità, e per ottenerla ha bisogno di un materiale umano particolare, non le classi, che hanno interessi da difendere e quindi un punto di vista proprio sul mondo, ma le masse: individui atomizzati, sradicati, che nessuna appartenenza tiene più insieme, e che sperimentano se stessi come superflui. A gente così l'ideologia totalitaria offre esattamente ciò che manca: una spiegazione totale della storia, un nemico che dà senso alle sconfitte, un movimento che dà un posto a chi non ne aveva più.

Alla fine del libro Arendt dà un nome alla condizione che rende tutto questo possibile, e lo distingue con cura da una parola vicina. La solitudine, *solitude*, è stare con se stessi, e può essere feconda. La desolazione, *loneliness*, è essere abbandonati da tutti, compreso se stessi: non avere nessuno con cui il proprio pensiero possa verificarsi, nessun mondo comune in cui la propria esperienza conti qualcosa. Il totalitarismo non sfrutta la desolazione che trova: la produce, isolando sistematicamente le persone le une dalle altre, perché sa che gli uomini desolati sono i più facili da mobilitare. È la scoperta più agghiacciante del libro: il terrore non si limita a punire i disobbedienti; organizza la solitudine.

Dieci anni dopo, Arendt andò a Gerusalemme per il processo a Adolf Eichmann, il funzionario che aveva gestito la logistica della deportazione degli ebrei d'Europa. Si aspettava un mostro, e si trovò davanti un uomo di una normalità sconcertante: un burocrate ansioso della propria carriera, che parlava per frasi fatte, che non riusciva a formulare un pensiero che non fosse un cliché, e che a suo dire non aveva mai odiato nessuno. La formula con cui lo descrisse, la banalità del male, le costò accuse durissime, perché sembrava sminuire l'enormità dei crimini. Diceva il contrario: che l'enormità non aveva bisogno di mostri. Bastavano uomini che avessero rinunciato a pensare, che eseguissero, che facessero carriera. La catena di complici di La Boétie, i seicento, i seimila, con Eichmann ha trovato il suo volto: il volto di un uomo qualunque.

Il pensiero delegato

Molto prima del Novecento, Kant aveva già messo il dito sul punto. Nel 1784, rispondendo alla domanda su cosa fosse l'Illuminismo, scrisse che l'uomo è responsabile della propria minorità, perché la causa non sta nella mancanza di intelligenza ma nella mancanza di coraggio, e diede all'epoca il suo motto: «Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza». Ma subito dopo annotò la ragione per cui il motto sarebbe rimasto inascoltato: «È così comodo essere minorenni». Se ho un libro che pensa per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che decide per me la dieta, «non ho bisogno di pensare, purché possa pagare: altri si assumeranno al posto mio questa fastidiosa occupazione». Due secoli e mezzo dopo, la lista degli intermediari si è allungata, ma la transazione è identica: delegare il pensiero è un acquisto, e il prezzo sembra sempre ragionevole al momento della firma.

A rendere la delega ancora più stabile interviene un meccanismo che Fromm, negli anni successivi, chiamò narcisismo di gruppo. L'individuo che da solo si sente niente può sentirsi qualcosa attraverso l'appartenenza: la nazione più grande, il partito che ha sempre ragione, la squadra sportiva, la chiesa, il movimento. Il capo diventa la protesi di questa autostima collettiva: magnificarlo è magnificarsi, e ogni attacco al capo viene vissuto come un attacco personale. È per questo che i seguaci difendono il potente con una ferocia che non usano nemmeno per difendere se stessi, e continuano a difenderlo anche quando i danni che egli produce ricadono esattamente su di loro: ammettere l'errore del capo significherebbe tornare a essere niente.

C'è infine l'ignoranza, che raramente è semplice mancanza di

informazioni. Più spesso è una scelta di manutenzione: non sapere protegge. Chi sa è obbligato, se non ad agire, almeno a sentirsi complice; chi non sa può continuare a vivere comodo. Per questo una parte dell'ignoranza va descritta come attiva: un lavoro quotidiano di distogliere lo sguardo, cambiare discorso, non fare la domanda di cui non si vuole la risposta. Comodità, appartenenza, ignoranza custodita: è questo il retroterra su cui il prestito di La Boétie si rinnova ogni mattina senza che nessuno abbia la sensazione di firmare niente.

Le tre facce del potere

Nel 1974 un libro di poche decine di pagine, *Il potere: una visione radicale* di Steven Lukes, mise ordine in questa materia con una distinzione diventata classica. Il potere ha tre facce, e le prime due sono visibili. La prima è quella che si osserva nei conflitti aperti: due interessi si scontrano, uno prevale, e chiamiamo potente chi prevale. La seconda è più sottile: è il potere di decidere di che cosa si decide. Chi controlla l'agenda non ha bisogno di vincere i conflitti: gli basta impedire che certi temi arrivino al tavolo. Le questioni scomode non vengono respinte: semplicemente non diventano mai questioni.

L'esempio che Lukes predilige, ripreso da uno studio del politologo Matthew Crenson, viene dalle città dell'acciaio americane. Gary, Indiana, era nata all'inizio del Novecento attorno agli stabilimenti della U.S. Steel, e ne respirava letteralmente l'aria: un inquinamento visibile a occhio nudo, dannoso per tutti, che per decenni non divenne mai una questione politica. Nella vicina East Chicago, altrettanto industriale ma senza un padrone unico, i primi regolamenti sull'aria arrivarono già nel 1949; a Gary bisognò aspettare gli anni Sessanta. Il dettaglio rivelatore è che la U.S. Steel non aveva minacciato nessuno, non aveva corrotto nessuno, spesso non si era nemmeno presentata alle riunioni in cui il tema avrebbe potuto nascere. Non ce n'era bisogno: tutti in città sapevano da chi dipendeva il lavoro, e quella consapevolezza bastava a far sì che la domanda non venisse posta. Il lettore italiano non ha bisogno di attraversare l'oceano per riconoscere il meccanismo: qualcosa di molto simile ha retto per decenni attorno all'ILVA di Taranto, dove l'evidenza sanitaria sui danni da diossine e idrocarburi policiclici restò a lungo fuori dall'agenda politica locale, non perché nascosta, ma perché l'intera città sapeva da quale stabilimento dipendessero gli stipendi, e questo bastava a rendere la domanda troppo costosa da porre. È il potere alla sua massima efficienza, quello che ottiene ciò che vuole senza muovere un dito.

La terza faccia è quella radicale, ed è la ragione del libro. Il potere più profondo non vince i conflitti e nemmeno li esclude dall'agenda:

impedisce che nascano, plasmando le percezioni e le preferenze delle persone al punto che esse desiderano ciò che il sistema ha bisogno che desiderino. Il suddito perfetto non è quello che obbedisce contro voglia, ma quello che non prova nemmeno la sensazione di obbedire, perché la sua voglia è già stata scritta altrove. Contro questa forma di potere la ribellione è quasi impensabile, per la ragione più semplice: non c'è niente, in apparenza, contro cui ribellarsi.

La fabbrica del consenso

Ma come si fabbrica, concretamente, questa terza faccia? Nelle democrazie, dove non si può obbligare la gente a colpi di manganello, la domanda è decisiva. La formula circolava già dal 1922, quando Walter Lippmann, senza intento polemico, aveva parlato di fabbricazione del consenso come di una tecnica ormai matura delle società di massa. Nel 1988 Noam Chomsky ed Edward Herman la ripresero capovolgendone il segno, e costruirono un modello per descrivere come funziona nei media: il consenso non si impone, si produce, e si produce attraverso filtri.

I filtri che identificano sono cinque, e nessuno richiede un censore. I grandi media sono aziende, con proprietari e interessi. Vivono di pubblicità, quindi il loro vero cliente non è il lettore ma l'inserzionista. Dipendono dalle fonti ufficiali, governi e uffici stampa, che forniscono notizie a costo zero e possono chiudere il rubinetto a chi disturba. Temono il *flak*, la ritorsione organizzata di chi ha i mezzi per protestare ad alto volume. E operano dentro una cornice ideologica condivisa, ai tempi l'anticomunismo, oggi altri nemici, che stabilisce in anticipo chi sono i buoni. Il punto essenziale del modello, quello che quasi sempre si perde nelle citazioni, è che non descrive un complotto. Non c'è una stanza segreta in cui si decide cosa la gente deve pensare. Ci sono incentivi istituzionali, e c'è la selezione: chi arriva a dirigere una redazione è chi ha già interiorizzato i filtri, e li vive sinceramente come fiuto professionale. I singoli giornalisti sono in buona fede; è il sistema che filtra. Il risultato è un dibattito pubblico vivace, persino rissoso, dentro confini che nessuno ha tracciato e che per questo nessuno vede.

Con Lukes e con la fabbrica del consenso, la servitù volontaria ha completato il suo aggiornamento moderno: non più il suddito che bacia la mano del tiranno, ma il cittadino libero che sceglie, tra le opzioni disponibili, senza chiedersi chi ha compilato l'elenco delle opzioni.

Parte Quinta: Il teatro della lealtà

Il consenso delle masse è una cosa; la vita quotidiana attorno al potere è un'altra, più piccola e più teatrale. Ogni trono ha la sua corte, e ogni corte è un palcoscenico: un luogo dove la lealtà non basta averla, bisogna recitarla, visibilmente, ogni giorno, davanti a un pubblico che è insieme spettatore e giuria. Questa parte attraversa quel teatro: come si viene scritturati, come si recita, chi sorveglia la recita, e cosa succede quando un attore, un giorno, esce semplicemente dal copione.

La corda dei funamboli

Bisogna tornare a Lilliput, da dove questo libro è partito. La scena dei funamboli, riletta adesso, mostra tutti i suoi ingranaggi. Le cariche si assegnano a chi balla meglio sulla corda: non a chi conosce le leggi, amministra con giustizia o dice la verità, ma a chi esegue l'esercizio richiesto senza cadere. E Swift aggiunge un secondo esercizio, meno citato e più crudele: davanti all'imperatore che tiene un bastone orizzontale, i cortigiani devono saltarci sopra o strisciarci sotto, a seconda di come il bastone si alza e si abbassa. Chi salta e striscia con più agilità riceve un filo di seta colorata da portare alla cintura, come decorazione. Saltare o strisciare: non conta quale dei due, conta la prontezza nell'adeguarsi al bastone. È difficile descrivere meglio, in un'immagine sola, la selezione per compiacenza.

Ora sappiamo anche perché il meccanismo è così stabile. Il potente ha bisogno di riconoscimento, come insegnava Hegel, e teme i rivali, come sapevano Greene e Canetti. La persona competente è, per costituzione, un problema: ha un criterio proprio, il criterio della cosa ben fatta, e quel criterio può entrare in conflitto con la volontà del capo. Il compiacente non ha questo difetto: il suo unico criterio è il bastone. Così, a ogni passaggio di selezione, la corte si arricchisce di funamboli e si impoverisce di competenti, non per un piano malvagio ma per la somma di scelte ciascuna delle quali, dal punto di vista del potente, è perfettamente razionale. Il conto arriva dopo, e lo paga l'organizzazione intera: decisioni prese in stanze dove nessuno osa più dire che il numero è sbagliato, che il progetto non sta in piedi, che il re è nudo. Chiunque abbia attraversato un'azienda, un partito, un ospedale o un'università ha visto almeno una volta la corda di Lilliput, montata di solito nella sala riunioni.

La messa in scena dell'obbedienza

Che la vita sociale sia un teatro non è una metafora moralistica ma, da Erving Goffman in poi, una descrizione tecnica. *La vita quotidiana come rappresentazione* (1959) mostra che ogni interazione ha una ribalta, dove si esibisce la versione curata di sé, e un retroscena, dove ci si toglie il costume: il cameriere ossequioso in sala e sboccato in cucina, il medico sicuro davanti al paziente e pieno di dubbi nel corridoio. Non è ipocrisia: è la condizione normale della vita in comune, e tutti la pratichiamo.

Ma dove c'è un dislivello di potere, il teatro cambia natura, perché una delle due parti recita sotto esame. Il subordinato mette in scena la deferenza: ride alle battute del capo, trova interessanti le sue idee, si mostra entusiasta dei suoi progetti. Il capo, a sua volta, mette in scena l'infallibilità: non può mostrare incertezza senza sentire di perdere qualcosa. Goffman chiama consenso operativo l'accordo tacito che regge la scena: ciascuno finge di credere alla parte dell'altro, e soprattutto nessuno nomina la finzione. È qui che il teatro della corte si salda con la stanza degli specchi di Hegel: il potente che ha selezionato attori sempre più bravi finisce per vivere dentro una rappresentazione continua, e non ha più alcuno strumento per distinguere ciò che i suoi collaboratori pensano da ciò che recitano. Lo sa, oscuramente. Ma smontare il teatro gli costerebbe la conferma quotidiana che il teatro gli garantisce, e così la recita continua.

L'occhio che non si vede

Chi sorveglia la recita? La risposta moderna l'ha data Michel Foucault, in *Sorvegliare e punire* (1975), partendo da un progetto architettonico realmente disegnato: il Panopticon di Jeremy Bentham, il carcere circolare con una torre al centro, dalla quale un solo guardiano può osservare ogni cella senza essere visto. Il punto geniale e sinistro del progetto non è la visibilità: è l'incertezza. Il detenuto non sa mai se in quel momento è osservato, e quindi deve comportarsi sempre come se lo fosse. Dopo un po' il guardiano diventa superfluo: il sorvegliato si sorveglia da solo.

Agli occhi di Foucault il Panopticon smette presto di essere un carcere e diventa lo schema di un tipo di potere che la modernità ha disseminato ovunque, nelle scuole, nelle caserme, nelle fabbriche, negli ospedali. Un potere che non ha più bisogno del corpo del re né del boia sulla piazza: lavora dal basso, capillare, anonimo, e invece di schiacciare i soggetti li produce, li addestra, li rende docili e utili. È il passaggio decisivo per il nostro discorso: il trono, a questo punto, non sta più soltanto nella sala del trono. Ognuno se lo porta dentro, in forma di occhio interiore che giudica, corregge, previene. La servitù

volontaria di La Boétie richiedeva ancora un tiranno visibile a cui prestare il potere; il potere disciplinare fa un passo oltre: il prestito avviene anche quando il trono è fisicamente vuoto, perché il guardiano della torre siamo diventati noi.

Il potere che non comanda più

Il Novecento si era fermato lì. Il nostro secolo ha aggiunto due torsioni, e nessuna delle due era prevedibile dalla torre di Bentham. La prima l'ha documentata Shoshana Zuboff in *Il capitalismo della sorveglianza* (2019): la sorveglianza è diventata un modello di business. Le piattaforme digitali estraggono da ogni nostro gesto un surplus comportamentale, tracce di ciò che facciamo, esitiamo, desideriamo, e lo raffinano in previsioni sul nostro comportamento futuro, che vendono a chi ha interesse a orientarlo. Il passo ulteriore è l'intervento: non solo prevedere il comportamento, ma modificarlo, con architetture di scelta, notifiche calibrate, rinforzi al momento giusto. È un potere che non assomiglia a nessun tiranno precedente: non vieta niente, non punisce niente, non chiede nemmeno lealtà. Suggerisce. E a differenza del guardiano di Bentham, che almeno doveva stare nella torre, questo osservatore lo portiamo in tasca, lo carichiamo di notte, e lo consultiamo con affetto un centinaio di volte al giorno.

La seconda torsione l'ha descritta Byung-Chul Han in *Psicopolitica* (2014), con una tesi che porta il paradosso al suo limite: il potere disciplinare diceva "devi", il potere neoliberale dice "puoi". Non ci comanda: ci motiva. Il soggetto contemporaneo non si vive come suddito ma come imprenditore di se stesso, libero, intraprendente, in perenne auto-ottimizzazione: e proprio per questo si sfrutta da solo, con uno zelo che nessun padrone avrebbe osato pretendere, e quando fallisce non se la prende con il sistema ma con se stesso. Il potere intelligente, scrive Han, non dice "no": dice "mi piace". Non ci affama: ci nutre di riconoscimenti misurabili, e ci lascia il compito di contarli. Se La Boétie tornasse, troverebbe la sua servitù volontaria arrivata alla perfezione: non più rassegnata ma entusiasta, non più imposta ma gratificante, completa di statistiche personali sui progressi della propria obbedienza.

C'è un'ironia amara nel fatto che duemilacinquecento anni prima di Zuboff un testo cinese avesse già descritto l'invisibilità del potere come il suo traguardo più alto, ma con il segno esattamente rovesciato. Nel *Daodejing*, Laozi scrive che il sovrano migliore è quello di cui il popolo sa a malapena che esiste; il successivo è amato e lodato; il successivo ancora è temuto; il peggiore è disprezzato e

sfidato apertamente. Quando l'opera del buon sovrano è compiuta, aggiunge, il popolo dice: «lo abbiamo fatto noi, da soli». Per Laozi questa invisibilità è la forma più alta di governo, il segno che il sovrano ha smesso di imporsi e si è allineato al corso naturale delle cose, il non agire, *wu wei*, che lascia fiorire senza costringere. Il capitalismo della sorveglianza persegue la stessa invisibilità con la tecnica esattamente opposta: non l'armonia con il corso naturale, ma la sua simulazione calcolata, algoritmo per algoritmo. Il sovrano taoista scompare perché ha smesso di comandare. Il potere digitale scompare perché ha imparato a comandare senza farsi vedere. È la stessa immagine, duemilacinquecento anni dopo, capovolta a descrivere l'opposto esatto di se stessa.

Il fruttivendolo di Praga

Eppure il teatro ha un punto debole, ed è stato un drammaturgo a trovarlo. Nel 1978 Václav Havel, autore di teatro a cui il regime cecoslovacco aveva vietato le scene, scrisse *Il potere dei senza potere*, e lo costruì attorno a un personaggio diventato leggendario: il fruttivendolo che espone in vetrina, tra le cipolle e le carote, il cartello "Proletari di tutti i paesi, unitevi!".

Il fruttivendolo crede a quella frase? La domanda, mostra Havel, è mal posta. Il cartello non parla di proletari: è arrivato dal magazzino insieme alla merce, e il fruttivendolo lo espone come paga una bolletta. Il suo vero messaggio, se lo si traduce, è un altro: io sono obbediente, mi comporto come ci si aspetta, lasciatemi in pace. Havel fa il controesperimento: immaginiamo che il fruttivendolo debba esporre la traduzione letterale, un cartello con scritto «Ho paura, e perciò obbedisco senza discutere». Nessuno lo esporrebbe mai: significherebbe guardare in faccia la propria umiliazione. Ed è per questo che l'ideologia offre a tutti il servizio essenziale: una formula nobile dietro cui nascondere l'adesione. Il sistema post-totalitario che Havel descrive non è più fatto di un tiranno e delle sue vittime, ma di persone che sono insieme l'una e l'altra cosa, vittime e pilastri, ognuna delle quali rinnova il rituale e, rinnovandolo, lo impone al vicino. È la catena di La Boétie, quattro secoli dopo, diventata una rete di cartelli in vetrina.

Ma proprio qui sta la scoperta. Se il sistema vive della recita di tutti, allora chiunque smetta di recitare lo colpisce nel fondamento. Il fruttivendolo che un giorno non espone più il cartello, non va a votare alle elezioni che sanno di farsa, dice ad alta voce quello che pensa, non compie nessun atto eroico: si limita a vivere nella verità, secondo la formula di Havel. Eppure quel gesto minuscolo è una minaccia che

il potere non può tollerare, perché rompe l'unica cosa che lo tiene insieme: l'unanimità della finzione. Rivela che il teatro è un teatro, e che le luci si possono spegnere. Havel lo scrisse da dissidente sorvegliato, lo pagò con anni di carcere, e visse abbastanza per vedere la profezia avverarsi nel modo più letterale: la rete dei senza potere che nel 1989 spense le luci del sistema in poche settimane, e il drammaturgo proibito che salì al Castello di Praga da presidente.

La storia sembrerebbe finita lì, con la vittoria del fruttivendolo. Resta però un'ultima domanda, la più scomoda: che cosa succede a chi vince? Che cosa fa il trono a chi ci sale, anche quando ci sale con le mani pulite e le migliori intenzioni della sua generazione?

Parte Sesta: Il trono svuota chi lo occupa

Resta l'ultima vacuità, quella annunciata all'inizio: il trono non si limita ad avere bisogno di sudditi. Lavora anche su chi lo occupa, e lo lavora in una direzione precisa. Chi ci arriva con ideali, programmi, un'ideologia in cui crede davvero, tende a perderli per strada, uno alla volta, quasi sempre senza accorgersene, finché dell'equipaggiamento iniziale non resta che una cosa: la volontà di restare seduto. Non è una legge senza eccezioni, e vedremo alla fine una voce che la complica. Ma è una regolarità così ostinata, attraverso epoche e regimi che non hanno nient'altro in comune, da meritare di essere trattata come un fenomeno naturale del potere.

Una lettera del 1887

La frase più ricordata mai scritta sul potere non fu, a rigore, la prima a dirlo. Centoquarant'anni prima, nello *Spirito delle leggi* (1748), Montesquieu aveva già osservato: «È un'esperienza eterna che ogni uomo che ha del potere è portato ad abusarne: va avanti finché non trova dei limiti». Ma Montesquieu, giurista più che moralista, non si fermava alla diagnosi: ne traeva un rimedio strutturale, il potere deve arrestare il potere, da cui la separazione dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario come argine reciproco, la stessa logica istituzionale di cui parlava Russell nella prima parte di questo libro. La formula che la storia avrebbe consegnato ai posteri, senza alcun rimedio allegato, arrivò invece da una lettera privata. Nel 1887 lo storico inglese Lord Acton, cattolico, liberale, discuteva con lo storico Mandell Creighton, futuro vescovo di Londra, che nella sua storia del papato tendeva a giudicare con indulgenza i papi dell'Inquisizione: uomini del loro tempo, responsabilità attenuate dalla carica. Acton insorse contro questa contabilità speciale. Se c'è una presunzione, scrisse, è contraria ai detentori del potere: «Il potere tende a corrompere, e il potere assoluto corrompe assolutamente». E aggiunse una frase meno citata e più tagliente: «I grandi uomini sono quasi sempre uomini cattivi», anche quando esercitano influenza e non autorità, e a maggior ragione quando vi si aggiunge la corruzione data dall'autorità piena.

Il dictum è sopravvissuto a tutto, compreso l'uso decorativo che se ne fa, perché nomina un'esperienza che chiunque ha osservato a qualunque scala: il collega promosso che nel giro di un anno non è più la stessa persona; il sindaco onesto che al terzo mandato non distingue più il bene del paese dal proprio; il fondatore idealista che tratta

l'associazione come un possedimento. Acton non spiegava il meccanismo: lo dichiarava. Eppure qualcuno, prima ancora della sua lettera, aveva già messo per iscritto la previsione più precisa di come il meccanismo avrebbe lavorato. Non era uno storico né un filosofo: era un rivoluzionario di professione.

La profezia di Bakunin

Michail Bakunin aveva attraversato tutte le condizioni possibili rispetto al potere tranne una: esercitarlo. Nato aristocratico, ex ufficiale d'artiglieria dello zar, aveva conosciuto le fortezze di Sassonia, Austria e Russia, era stato deportato in Siberia ed era fuggito circumnavigando mezzo mondo per ricomparire a Londra e riprendere esattamente da dove aveva lasciato. Di quel mestiere di rivoluzionario aveva un'esperienza tale da poter formulare, sul proprio genere di persone, la diagnosi meno indulgente mai scritta: «Prendete il più ardente rivoluzionario e mettetelo sul trono di tutte le Russie, o conferitegli un potere dittatoriale: prima che sia passato un anno, sarà diventato peggiore dello zar stesso».

La frase non è una battuta misantropica, è una tesi strutturale, e coincide con quella di questa parte: il problema non sta nella qualità morale di chi sale sul trono, sta nel trono. Bakunin la sviluppò fino in fondo nella polemica che spaccò la Prima Internazionale e lo oppose a Marx. Marx voleva conquistare lo Stato per usarlo, provvisoriamente, al servizio della rivoluzione; Bakunin rispose, in *Stato e anarchia* (1873), che non esistono Stati provvisori. La dittatura del proletariato, prevedeva, sarebbe diventata una dittatura sul proletariato: al posto delle vecchie classi sarebbe sorta una nuova aristocrazia di ex operai e di sapienti, una minoranza di funzionari che avrebbe governato in nome del popolo e al posto del popolo, con tanto più zelo quanto più si sentiva depositaria della dottrina. Chiunque abbia letto le pagine che precedono riconosce il seguito: quarant'anni dopo Robert Michels avrebbe dimostrato la previsione con i numeri, e mezzo secolo più tardi Milovan Djilas, dirigente comunista jugoslavo, l'avrebbe vissuta dall'interno, dandole il nome che Bakunin non fece in tempo a darle: la nuova classe.

C'è però un equivoco da sgombrare, perché la tradizione di Bakunin è entrata nel linguaggio comune come sinonimo del suo contrario. Anarchia, nell'uso corrente, significa caos; per gli anarchici significava l'opposto. Il vero caos, sostenevano, è quello prodotto dall'ordine costituito: le guerre tra Stati, lo sfruttamento, la miseria accanto all'opulenza, il disordine gigantesco e quotidiano che il potere statale e capitalistico genera e poi si offre di amministrare. L'anarchia

aspirava a un ordine più esigente, non più debole: un ordine spontaneo e consapevole, fondato su patti volontari tra individui liberi ed eguali, che non ha bisogno del gendarme proprio perché nessuno vi ha rinunciato a pensare. Proudhon lo aveva condensato in una formula che rovescia secoli di filosofia politica: la libertà non è la figlia, ma la madre dell'ordine. Vista da qui, la tradizione anarchica è l'unica ad aver preso La Boétie alla lettera: se il potere è un prestito quotidiano, allora si può costruire una convivenza che non lo presti a nessuno, e l'idea che gli esseri umani abbiano bisogno di un pastore, di un padrone o di un sovrano per non sbranarsi è appunto un'idea, la più utile che i pastori abbiano mai messo in circolazione. Che la scommessa regga su larga scala, la storia non l'ha ancora stabilito; ma come diagnosi del trono, la profezia di Bakunin non ha sbagliato un dettaglio.

La legge ferrea

La profezia restava però da dimostrare, e la dimostrazione arrivò da un sociologo che andò a cercare l'oligarchia dove sembrava impossibile trovarla. Robert Michels scelse il caso limite: la socialdemocrazia tedesca dei primi del Novecento, il partito più democratico, più egualitario, più programmaticamente ostile alle élite che esistesse in Europa. Se l'oligarchia fosse stata un residuo del passato, lì non avrebbe dovuto esserci. Michels vi trovò invece un'oligarchia in piena salute, e nel 1911 pubblicò la diagnosi in *La sociologia del partito politico*, condensata in una formula: «chi dice organizzazione dice oligarchia».

Il meccanismo che descrive non ha bisogno di uomini malvagi, ed è questo a renderlo ferreo. Qualunque causa, per agire nel mondo, deve organizzarsi. L'organizzazione richiede delega: non si può decidere tutto in assemblea. La delega crea dirigenti; la complessità li rende professionali; la professione dà loro competenze, relazioni e informazioni che la base non ha. A quel punto i dirigenti sono di fatto insostituibili, e comincia lo scivolamento: chi vive dell'organizzazione sviluppa un interesse alla sopravvivenza dell'organizzazione, e alla propria posizione dentro di essa, che a poco a poco prende il posto dello scopo originario. Il partito nato per fare la rivoluzione diventa prudente, perché la rivoluzione metterebbe a rischio il partito. I mezzi divorano i fini, senza che nessuno abbia tradito niente: preso da solo, ogni passaggio è ragionevole, quasi necessario. È solo sommandoli tutti che si vede il risultato: una confisca silenziosa dello scopo originario, a vantaggio di chi nel frattempo si è messo ad amministrarlo. C'è una coda amara nella biografia di Michels, che vale

la pena registrare: lo studioso che aveva mostrato come le organizzazioni tradiscono i propri ideali finì per aderire al fascismo italiano, che gli parve una scorciatoia oltre la mediazione dei partiti: la legge ferrea non risparmiò nemmeno il suo scopritore.

I maiali e i commissari

Quello che Michels aveva previsto in teoria, il Novecento lo eseguì in grande. George Orwell lo raccontò nel 1945 con una favola di poche pagine, *La fattoria degli animali*: gli animali cacciano il fattore, scrivono sul muro i comandamenti dell'uguaglianza, e poi, emendamento dopo emendamento, notte dopo notte, i maiali che guidano la rivoluzione si trasferiscono nella casa del padrone, dormono nei suoi letti, commerciano con gli umani, finché sul muro resta un solo comandamento: «Tutti gli animali sono uguali, ma alcuni animali sono più uguali degli altri». L'ideologia funziona come una scala a pioli: serve per salire, e una volta in cima la si tira su, perché nessun altro se ne serva. Nella scena finale gli animali guardano dalla finestra i maiali e gli uomini seduti allo stesso tavolo, e non riescono più a distinguere gli uni dagli altri.

Milovan Djilas non ebbe bisogno di leggere la favola: la abitava. Eroe partigiano, braccio destro di Tito, vicepresidente della Jugoslavia, era uno degli uomini più potenti del suo paese quando cominciò a scrivere ciò che vedeva dall'interno: la rivoluzione fatta in nome dell'abolizione delle classi aveva prodotto una classe nuova, i funzionari del partito, il cui privilegio non derivava dalla proprietà privata ma da qualcosa di più efficiente: l'amministrazione esclusiva della proprietà collettiva. Ville, negozi riservati, carriere ereditarie, e un'arroganza che la vecchia borghesia, esposta almeno alla concorrenza, non aveva mai potuto permettersi. *La nuova classe* uscì nel 1957, quando il suo autore era già stato espulso da ogni carica; gli costò nove anni di carcere, scontati nella stessa prigione dove era stato rinchiuso dai regimi precedenti. La parabola personale di Djilas dice del potere quasi più del suo libro: l'unico modo che trovò per restare fedele agli ideali della rivoluzione fu farsi espellere dal potere che la rivoluzione gli aveva dato.

Il potere rivela

C'è però una voce che complica il quadro, e viene da chi ha passato più tempo di chiunque altro a guardare un solo uomo di potere. Robert Caro ha dedicato quasi mezzo secolo alla biografia di Lyndon Johnson, dopo aver raccontato in *The Power Broker* Robert Moses,

l'uomo che senza essere mai stato eletto a niente plasmò New York per quarant'anni. La sua conclusione, distillata da decine di migliaia di pagine di documenti, è un emendamento al dictum di Acton: «Il potere non sempre corrompe. Quello che il potere fa sempre è rivelare». Finché un uomo sta salendo deve nascondere, compiacere, promettere a tutti; quando finalmente il potere ce l'ha, e può fare ciò che vuole, allora si vede che cosa voleva da sempre.

Johnson è il caso perfetto perché rivela in entrambe le direzioni. La scalata fu spregiudicata fino alla caricatura: l'adulazione sistematica degli uomini anziani e potenti, di cui si faceva figlio putativo; un'elezione al Senato nel 1948 vinta con voti comprati e scatole di schede materializzate all'ultimo momento; la crudeltà quotidiana verso i subordinati. Ma dentro lo stesso uomo c'era il giovane maestro che nel 1928, a Cotulla, Texas, aveva insegnato ai bambini messicani più poveri del paese e non aveva dimenticato. Quando il potere fu suo, quella stessa disposizione tornò a galla, questa volta su scala nazionale: il Civil Rights Act del 1964, che mise fuori legge la segregazione razziale, il Voting Rights Act del 1965, che restituì il voto ai neri del Sud, i programmi della guerra alla povertà: misure che un presidente più prudente, meno ossessionato dal comando e meno spregiudicato nel maneggiarlo, difficilmente avrebbe avuto la forza di strappare a un Congresso riluttante. Il potere non lo aveva riempito né svuotato: lo aveva mostrato.

Come si tengono insieme Acton e Caro? Forse non si tengono, e questo libro ha già dichiarato la sua preferenza per le tensioni oneste rispetto alle sintesi facili. Ma una mediazione si può almeno abbozzare: il potere prima rivela, poi logora. Il momento dell'arrivo mostra che cosa una persona voleva davvero; gli anni della conservazione lavorano su quel materiale, perché conservare il potere è un mestiere a tempo pieno che seleziona, dentro la stessa persona, i tratti che servono a conservarlo. Johnson stesso finì consumato dalla guerra del Vietnam, incapace di perdere la faccia, prigioniero della carica che aveva inseguito per tutta la vita. Il trono rivela chi ci sale. Poi, giorno dopo giorno, gli propone lo scambio che è il suo vero prezzo: tutto ciò che sei venuto a fare, in cambio del restare. E quasi tutti, alla fine, firmano.

Epilogo: Smettere di applaudire

Alla fine del viaggio conviene tornare un'ultima volta a Lilliput, e guardare non i funamboli ma il pubblico. Attorno alla corda c'è sempre una corte che osserva, commenta, applaude. L'applauso sembra la parte più innocua dello spettacolo: non decide niente, non firma niente, non fa male a nessuno. Ma questo libro ha provato a mostrare il contrario. L'applauso è l'unità minima del prestito che tiene in piedi il trono: la deferenza di un attimo, il riso alla battuta del capo, il cartello in vetrina, il silenzio nella riunione, il consenso distratto a cose che, da soli e a mente fredda, non approveremmo mai.

Le due vacuità del trono, arrivati qui, si possono dire in poche righe. Il potere non è una sostanza ma una relazione: il padrone mendica dal servo il riconoscimento, il dittatore dipende dalla piazza, il principe non ha fortezza che valga il consenso, e l'intero edificio si regge su una catena di persone che ogni mattina, per paura, comodità, appartenenza o distrazione, rinnovano il prestito. E il trono, mentre si fa mantenere, consuma chi lo occupa: rivela ciò che voleva davvero, poi logora anche quello, finché non resta che la volontà di restare. Chi invidia i potenti dovrebbe considerare la possibilità che sul trono, alla fine, non ci sia nessuno da invidiare: solo un uomo in una stanza di specchi, che non può più fidarsi di un applauso.

Che cosa si può fare, allora? La risposta di La Boétie resta la più semplice e la più difficile: non vi chiedo di combatterlo, solo di non sostenerlo più. Il fruttivendolo di Praga ne è stata la dimostrazione sperimentale: nessun assalto, nessun eroismo, solo un numero crescente di persone che smisero di esporre il cartello, e un sistema che sembrava eterno si afflosciò come il colosso a cui è stata tolta la base. La tradizione anarchica è stata l'unica a fare di questa revoca un intero progetto politico: non il caos della caricatura, ma un ordine di patti volontari tra liberi ed eguali, una convivenza senza pastore. Che la scommessa regga su larga scala resta una questione aperta; che nomini con precisione il punto debole di ogni trono, questo libro ha provato a mostrarlo. Smettere di applaudire non è un gesto eroico e nemmeno rivoluzionario. È la revoca di un prestito. Si esercita in piccolo, tutti i giorni: non ridere alla battuta che non fa ridere, dire in riunione il numero che è sbagliato, non esporre il cartello a cui non si crede, negare al potere che ci chiede conferme la conferma che non merita. Ognuno di questi gesti costa qualcosa, e nessuno cambia il mondo da solo. Ma la catena di La Boétie, quella dei sei, dei seicento, dei seimila descritta in apertura, funziona anche al contrario. Se

l'obbedienza si trasmette di anello in anello, ciascuno confermandola al successivo, lo stesso meccanismo può trasmettere il suo opposto: chi smette di prestare il proprio anello rende più facile, non più difficile, che anche il vicino smetta. Non è una certezza, tanto meno una promessa. È soltanto la stessa fisica della catena, letta nella direzione che il potere preferirebbe restasse invisibile.

E poiché quasi nessuno vive soltanto da suddito, resta un'ultima avvertenza, per la parte di trono che ciascuno occupa: il genitore, il primario, il dirigente, il fondatore, il presidente di qualunque cosa. La lezione di Machiavelli, che era poi la stessa di Hegel, vale a ogni scala: chi mette a tacere le voci indipendenti si acceca da solo. Tenersi vicino qualcuno che possa dire la verità senza pagarla, diffidare delle stanze in cui tutti annuiscono, considerare l'adulazione per quello che è, un sintomo: è la sola manutenzione che protegge, non il potere, ma la persona che lo esercita.

Il trono è vuoto. Lo era prima che ci sedesse qualcuno, e resta vuoto anche quando sembra occupato, perché la forza che gli attribuiamo non è mai sua: è nostra, prestata, revocabile. È la notizia più antica di questo libro, e la più difficile da credere, perché chi la crede davvero non può più dire che non c'era niente da fare. C'era e c'è sempre: smettere di applaudire.

Testi di riferimento

Servitù volontaria e fondamento del potere

Confucio, *Dialoghi* (Lúnyǔ, XII.7), V-IV sec. a.C.
Mencio, *Mencio* (Mèngzǐ), IV sec. a.C.
Tucidide, *La guerra del Peloponneso* (Historíai, dialogo dei Melii, libro V), V sec. a.C.
Platone, *Repubblica* (Politeia, Trasimaco, libro I; il tiranno, libro IX), IV sec. a.C.
Aristotele, *Politica* (Politiká), IV sec. a.C.
Tito Livio, *Ab Urbe Condita* (apologo di Menenio Agrippa, libro II), I sec. a.C.
I Vangeli (Matteo, Marco, Luca, Giovanni), I sec.
Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, 1532
Étienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria* (Discours de la servitude volontaire), 1548 ca. (pubblicato 1576)
Henry David Thoreau, *Disobbedienza civile* (Civil Disobedience, orig. Resistance to Civil Government), 1849 (pubblicato 1866)

Psicopatologia del potere

Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (Also sprach Zarathustra), 1883-1885
Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (Jenseits von Gut und Böse), 1886
Robert Greene, *Le 48 leggi del potere* (The 48 Laws of Power), 1998
Paul Babiak, Robert D. Hare, *Snakes in Suits* (Snakes in Suits: When Psychopaths Go to Work), 2006 (ed. riveduta e ampliata, *Understanding and Surviving the Psychopaths in Your Office*, 2019)

Dialettica e relazione di potere

Bertrand Russell, *Il potere: una nuova analisi sociale* (Power: A New Social Analysis), 1938
Thomas Hobbes, *Leviatano* (Leviathan), 1651
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (Phänomenologie des Geistes), 1807
James Frazer, *Il ramo d'oro* (The Golden Bough: A Study in Magic and Religion), 1890
Daniel Paul Schreber, *Memorie di un malato di nervi* (Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken), 1903
Max Weber, *Economia e società* (Wirtschaft und Gesellschaft), 1922

Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1929-1935 (pubblicati dal 1948)
Elias Canetti, *Massa e potere* (Masse und Macht), 1960

Autorità, libertà e consenso

Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?), 1784
Walter Lippmann, *L'opinione pubblica* (Public Opinion), 1922
Aldous Huxley, *Il mondo nuovo* (Brave New World), 1932
Erich Fromm, *Fuga dalla libertà* (Escape from Freedom), 1941
Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo* (The Origins of Totalitarianism), 1951
Hannah Arendt, *La banalità del male* (Eichmann in Jerusalem), 1963
Matthew A. Crenson, *The Un-Politics of Air Pollution* (The Un-Politics of Air Pollution: A Study of Non-Decisionmaking in the Cities), 1971
Steven Lukes, *Il potere: una visione radicale* (Power: A Radical View), 1974
Noam Chomsky, Edward S. Herman, *La fabbrica del consenso* (Manufacturing Consent), 1988
Joseph P. Overton, teoria della finestra di Overton (Overton Window), Mackinac Center for Public Policy, anni Novanta

Sorveglianza, disciplina e messa in scena del potere

Laozi, *Daodejing* (Tao Te Ching), VI-IV sec. a.C.
Jonathan Swift, *I viaggi di Gulliver* (Gulliver's Travels), 1726
Erving Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione* (The Presentation of Self in Everyday Life), 1959
Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (Surveiller et punir. Naissance de la prison), 1975
Shoshana Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza* (The Age of Surveillance Capitalism), 2019
Byung-Chul Han, *Psicopolitica* (Psychopolitik), 2014
Václav Havel, *Il potere dei senza potere* (Moc bezmocných), 1978

La corruzione del potere e la fine dell'ideologia

Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (De l'esprit des lois), 1748
Pierre-Joseph Proudhon, *La soluzione del problema sociale* (Solution du problème social), 1848
Michail Bakunin, *Stato e anarchia* (Gosudarstvennost' i anarchija), 1873

John Acton (Lord Acton), lettera al vescovo Mandell Creighton, 1887 (origine del dictum "il potere tende a corrompere")
Robert Michels, *La sociologia del partito politico* (Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie), 1911
Milovan Djilas, *La nuova classe* (The New Class), 1957
George Orwell, *La fattoria degli animali* (Animal Farm), 1945
Robert A. Caro, *The Power Broker* (The Power Broker: Robert Moses and the Fall of New York), 1974
Robert A. Caro, *The Years of Lyndon Johnson* (serie), 1982-2019

Nella stessa collana

1. *Il Golem — Argilla e Parola*
2. *Abitare la Soglia — Una cartografia della coscienza*
3. *Errare — Mito e Spazio del Labirinto*
4. *Il Luogo Comune — Viaggiare nell'Epoca della Sua Riproducibilità*
5. *Causalità e Sincronicità — Una problematizzazione senza tesi*
6. *Vendere il Cielo — La Pubblicità come Paesaggio Totale*
7. *La Natura non Esiste — Una storia culturale dell'ambiente*
8. *La Piazza Privata — Media dal basso, proprietà dall'alto*
9. *Il Sudore della Fronte — Una storia culturale del lavoro*
10. *I Parenti Poveri — Storia culturale e scientifica dei Neandertal*
11. *La Creatura Imperfetta — Umanesimo, Transumanesimo, Postumanesimo*
12. *Il Caso Abolito — La progettazione dell'autenticità*
13. *Utopia e Distopia — La Politica del Mondo (Im)Perfetto*
14. *La Soglia della Cura — Destino, colpa, luogo, classe: chi decide di che cosa ci ammaliamo*
15. *La Stanza di Pascal — Silenzio, Solitudine, Rumore, Compagnia*

L'autore

Giovanni Martini, sociologo, vive in Trentino sull'Altopiano di Pine'. Lettore onnivoro con una predilezione per la narrativa speculativa, la filosofia e la scienza, coltiva da sempre la ricerca di connessioni tra discipline distanti: fisica e coscienza, Oriente e Occidente, mito e tecnologia. Preferisce le tensioni irrisolte alle sintesi facili. La *Collana Erranze* è il luogo in cui raccoglie questi sconfinamenti.